

FACULTAD DE FILOSOFIA, HISTORIA Y LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

***La apuesta de Pascal: Finitud y Trascendencia.***  
Una reflexión existencial sobre la condición humana

Tesis de Doctorado en  
Filosofía

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

Autora: Lic. Matilde T. Albert

Director: Dr. Bernardo Nante

Diciembre 2007

# Índice

pág.

## Introducción

4

### Primera Parte:

#### I. *La concepción antropológica en Pascal*

I.1. Algunas consideraciones generales en torno a las nociones de "condición humana" y de "filosofía" en Pascal.	17
I.2. El Hombre en el Infinito. Contingencia de la existencia humana	
1.2.1. Consideraciones Generales	25
I.3. Primer aspecto de la Condición Humana: <i>La miseria del hombre</i>	
1.3.1. Consideraciones Generales	41
1.3.2. La Vanidad del Ser, del Mundo y de las Instituciones	43
1.3.3. Contradicciones del Hombre y Debilidad de la Razón	49
1.3.4. Divertimiento o "alienación" del Hombre pascaliano.	64
I.4. Segundo aspecto de la Condición Humana: <i>La Grandeza del hombre.</i>	75

#### II. *La concepción gnoseológica en Pascal*

II. Consideraciones Generales	95
II.1. El concepto de <i>razón</i> en Pascal.	97
II.2. La noción de <i>corazón</i> en Pascal.	110
II.3. La problemática del <i>conocimiento</i> y la noción de <i>Verdad</i> en Pascal.	124
II.3.1. La cuestión metodológica	128
II.3.2. La cuestión gnoseológica	138
II.4. Pascal frente al escepticismo y al dogmatismo: Montaigne y Descartes.	149

### Segunda Parte:

#### III. *Análisis del Argumento de «la apuesta» de Pascal.*

III.1. Breve historia del Manuscrito Original de <i>"la apuesta"</i> .	174
III.2. Un comentario crítico sobre las principales interpretaciones del Fragmento Infinito- Nada en el siglo XX.	198
III.3. Algunas incógnitas vinculadas con <i>el lugar</i> que hubiera tenido el argumento de <i>la apuesta</i> y con <i>la fecha</i> de su redacción en el marco de una eventual <i>Apología</i> del cristianismo	271
III.4. Análisis de las áreas temáticas del argumento de <i>la apuesta</i>	
III.4.0. Consideraciones Preliminares	281
III.4.1. Infinito-Nada o Desproporción del Hombre	284
III.4.2. Relación Alma-Cuerpo	287
III.4.3. Analogía entre el Infinito matemático y el dios de los geómetras	291
III.4.4. La Naturaleza de la Divinidad	301
III.4.5. Una incipiente reflexión sobre la Verdad Sustancial	307
III.4.6. Incapacidad radical de <i>"la razón"</i> para determinar la existencia de Dios	309
III.4.7. La sabiduría cristiana es una <i>"stultitiam"</i> para el mundo.	312
III.4.8. La <i>"apuesta pascaliana"</i> asumida como un compromiso existencial del hombre con Dios	314
III.4.9. Confrontación entre lo finito y lo infinito o entre lo humano y lo divino	323
III.4.10. Certeza del cristianismo e Incertidumbre de <i>la existencia</i> humana	329
III.4.11. El rol de <i>"las pasiones"</i> , la función de <i>"la voluntad"</i> y el <i>"</i> <i>acto de fe"</i>	332
III.4.12. El rol de <i>"la costumbre"</i> . Automatismo del cuerpo como una primera etapa en el itinerario espiritual que conduce a la fe.	337
III.4.13. El testimonio autobiográfico de Pascal como modelo de vida	344
III.4.14. El <i>"corazón"</i> pascaliano como sede ontológica del amor de Dios.	346

### Tercera Parte:

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## **IV. Descartes y Pascal: la prueba ontológica y la apuesta**

IV.1. Introducción del <i>dios de los filósofos</i> en la metafísica cartesiana	361
IV.2. La noción del <i>"Deus Absconditus"</i> en el contexto del pensamiento filosófico y religioso de Pascal.	372
IV.3. La <i>prueba ontológica</i> de Descartes y su confrontación con <i>la apuesta</i> de Pascal.	386
IV.4. Algunas consideraciones sobre <i>la lógica cartesiana</i> y <i>la lógica del corazón</i> .	394

## V. La apuesta de Pascal: Finitud y Trascendencia. Una interpretación existencial sobre la condición humana

V.1.	Consideraciones preliminares.	404
V.2.	La problemática existencial del hombre pascaliano y su apertura a la trascendencia a través de la apuesta.	418
V.3.	La apuesta de Pascal interpretada desde una perspectiva existencial.	434
V.3.1.	Convergencia de lo existencial y de lo apoloético en el argumento de la apuesta	436
V.3.2.	Predominio de la dimensión existencial del texto central de la apuesta.	445
V.4.	Algunas reflexiones morales implícitas en la argumentación pascaliana.	459

<b>Conclusiones</b>	469
---------------------	-----

<b>Bibliografía</b>	481
---------------------	-----



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## INTRODUCCION

### 1. Hipótesis de trabajo:

#### **La *apuesta* de Pascal: Finitud y Trascendencia. Una interpretación existencial sobre la condición humana**

### 2. Fundamentación del tema

#### 2.1. Objetivos

El presente trabajo de investigación se propone los siguientes objetivos: 1) Dilucidar la compleja problemática de “*la apuesta*” (Fragmento La. 418/Br.233, titulado Infinito-Nada de los *Pensées*) en el conjunto de la obra filosófico-religiosa de Pascal. 2º) Examinar la concepciones antropológica y gnoseológica según Pascal en el contexto del racionalismo cartesiano. 3º) Analizar el argumento de *la apuesta* desde una perspectiva diferente de la interpretación tradicional. 4º) Confrontar la argumentación pascaliana sobre la existencia de Dios con *la prueba ontológica* de Descartes. 5) Elaborar una reflexión crítica del Fragmento “Infinito-Nada” a partir de una doble perspectiva de análisis: existencial y moral.

A los efectos de justificar nuestra hipótesis de trabajo, se ha juzgado conveniente, en primer lugar, examinar la problemática antropológica en Pascal. Al respecto, se ha procurado mostrar la relevancia que tiene el tema del hombre como tema filosófico central en su pensamiento filosófico. Por este motivo, disentimos con el enfoque tradicional que ha prevalecido

sobre esta problemática específica. Como es sabido, este enfoque se caracteriza por abordar el tema del hombre pascaliano a partir de una antropología religiosa.

En cambio, nosotros sostenemos que el autor de los *Pensées* se aparta de los cánones ortodoxos propios de la teología tradicional que tienen su punto de partida en la exposición de argumentos y pruebas a favor de la existencia de Dios. Por eso, su filosofía comienza por la existencia concreta del hombre y concluye en Dios.

En virtud de estas consideraciones preliminares, no se ha abordado aquí el tema del hombre desde la perspectiva de una antropología religiosa, sino que se ha procurado hacer un análisis crítico de la problemática antropológica a partir de *una perspectiva existencial*, pero sin soslayar los principales presupuestos del cristianismo de los que su obra filosófico-religiosa se nutre.

Por otra parte, una lectura existencial – como la que postulamos – posibilitaría que los *Pensées* puedan ser interpretados como *una filosofía de la condición humana* y no meramente como una apología del cristianismo. Al respecto, las conclusiones de nuestro análisis sobre la problemática antropológica han hecho posible justificar nuestro particular enfoque.

En el segundo capítulo, se lleva a cabo un examen crítico de la problemática gnoseológica en Pascal. Abarca cuatro ejes temáticos principales. En el primer apartado, se examina la noción de “razón”. Luego, se la confronta con el concepto de “razón cartesiana”.

En el segundo, se hace un examen minucioso del término “corazón” y de sus diferentes significados. Se trata de una noción clave de su

pensamiento filosófico-religioso. Constituye -- además de la razón y de los sentidos - otra facultad de conocimiento legítima que posee el hombre.

En la tercera sección de este capítulo, se ha intentado reconstruir -- teniendo en cuenta el carácter fragmentario y asistemático de la producción filosófica pascaliana-- su concepción gnoseológica. En este apartado, se examinan principalmente el problema del conocimiento y la noción de verdad en Pascal, basándonos principalmente en las siguientes obras: *Sur L'Esprit Géométrique*, *Préface sur le Traité du Vide*, *Correspondence échangée à propos des Expériences sur le Vide*, *L'Entretien avec Monsieur De Sacy* y los *Pensées*.

En el cuarto apartado, se ha analizado la actitud del filósofo francés frente al dogmatismo y al escepticismo: Epicteto/ Descartes y Montaigne respectivamente; poniendo así en evidencia méritos e insuficiencias de ambas doctrinas filosóficas.

El tercer capítulo consta de cuatro apartados. En el primero, se hace una sucinta exposición histórica del Manuscrito original de *la apuesta* y se anexan cuatro imágenes láser sobre el citado documento. En el segundo, se lleva a cabo una exposición de las principales líneas argumentativas, acompañadas de un comentario crítico sobre las interpretaciones más relevantes del fragmento "Infinito- Nada" (La.418/Br.233 de sus *Pensées*) en el siglo XX. En el tercero, se exponen y comentan algunas incógnitas vinculadas con *el lugar* que hubiera tenido el argumento de "*la apuesta*" y con su *fecha de redacción* en el contexto de una eventual apología del cristianismo. En el último apartado, se hace un análisis crítico de las principales áreas temáticas del argumento de "*la apuesta*" con la finalidad de aproximarnos a la compleja problemática que plantea esta argumentación sobre la existencia de Dios.



En el cuarto capítulo de la tercera parte de la tesis, se analiza la actitud de Pascal frente al “dios” de *la metafísica cartesiana*, como así también, su doctrina del *Deus Absconditus*. Además, se efectúa un sucinto examen crítico de *la prueba ontología* en su formulación cartesiana y se la confronta con el argumento de *la apuesta*. En el último apartado, se hacen, por un lado, algunas consideraciones sobre “*l'esprit de géométrie*” – o lógica del razonamiento – en Pascal y se lo compara sucintamente con la lógica cartesiana; por el otro, se las distinguen del “*esprit de finesse*” – o lógica del corazón.

Finalmente, en el quinto capítulo se ha procurado justificar nuestra hipótesis de trabajo. Por este motivo, se ha examinado la argumentación pascaliana a partir de una doble perspectiva de análisis: *existencial y moral*, sin que esto sea totalmente incompatible con el tradicional enfoque apologético señalado por otros autores. Sobre esta temática específica, nuestra investigación ha puesto particular énfasis en analizar aquellos dos enfoques, porque ellos presentan un mayor interés desde el punto de vista filosófico en cuanto a sus ideas existenciales y morales, como asimismo a la influencia que unas y otras ejercieron sobre el pensamiento existencialista contemporáneo. Pero, además, cabe agregar otra razón estrechamente emparentada con la anterior. La mayoría de los intérpretes no ha concedido la debida importancia a *la dimensión existencial* que poseen algunas ideas centrales de “*la apuesta*”. La razón de ello, acaso, se deba a la gravitación desmesurada que algunos estudiosos e historiadores de la filosofía atribuyeron al jansenismo de Pascal.

Este capítulo abarca cuatro apartados. En el primero, se hacen algunas consideraciones preliminares sobre el argumento de “*la apuesta*” en el contexto de una eventual apología del cristianismo y se explican las razones por las cuales disentimos con este enfoque tradicional. En el segundo, se



hace un comentario crítico sobre *la problemática existencial del hombre pascaliano* y su apertura a *la trascendencia*. En el tercer apartado, se hace una interpretación de "*la apuesta*" desde una perspectiva existencial. Al respecto, se ha considerado pertinente analizar este tópico específico en dos secciones diferentes: 1) la primera se centra en **una convergencia de reflexiones existenciales y apoloéticas**; 2) la segunda se refiere al **carácter estrictamente existencial** que posee el texto central conocido como *la apuesta* propiamente dicha. Finalmente, en el cuarto apartado, se reflexiona sobre algunas ideas morales -- explícitas e implícitas -- en dicha argumentación.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## II. LOS MANUSCRITOS DE LOS *PENSÉES*

En la actualidad se conoce el estado en que se encontraban los papeles de Pascal a su muerte, gracias al "Prefacio" que Etienne Périer - sobrino de Pascal - escribió para la primera edición de Port-Royal, en 1670. Según este escrito, los papeles de Pascal fueron encontrados todos juntos, cosidos en diferentes legajos, al estilo de la época. En el citado Prefacio, E.Périer declara:

*«Comme l'on savait le dessein qu'avait M. Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait fait sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre et sans aucune suite...tout cela était si mal écrit qu'on a eu toutes les peines du monde à les déchiffrer. La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés.»<sup>1</sup>*

Etienne Périer plantea tres criterios diferentes que se discutieron para la primera edición de los *Pensées*:

- a) La primera alternativa fue defendida por la familia de Pascal. Consistía en reproducir los fragmentos tal como se habían encontrado en el momento de su muerte.
- b) El Duque de Roannez - amigo de Pascal - proponía, en cambio, reconstruir la obra interrumpida, completando los fragmentos inconclusos y ordenándolos luego, según el plan establecido por Pascal en una Conferencia que pronunció en Port-Royal, en 1658.

---

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Oeuvres Complètes*. Présentation et Notes de Louis Lafuma. Paris. Editions Du Seuil. 1963. p.....

- c) La tercera posibilidad fue propuesta por Arnauld y Nicole. Consistía en agrupar los fragmentos más claros y coherentes, siguiendo así un plan lógico que desvirtuaba el proyecto original de Pascal.

Finalmente, el tercer criterio prevaleció, a pesar de las protestas de Gilberte Pascal. Dos factores importantes contribuyeron a la elección de esta última propuesta:

- 1) Luego de las violentas persecuciones religiosas que sufrieron los jansenistas entre 1661 y 1668, el Comité de Port-Royal decidió suprimir muchos fragmentos de contenido polémico. Por ello, la primera edición de los *Pensées* fue una versión abreviada y modificada de los manuscritos originales de Pascal. Esta obra se publicó en 1670, en el momento de la «Paz de la Iglesia»
- 2) Existieron también razones de tipo literario. El clasicismo francés aspiraba a la perfección y elegancia de estilo. Por tal motivo, no hubiera aceptado ni valorado un borrador desordenado como el del autor de los *Pensées*.

El manuscrito original no presenta - como se ha creído - el estado real de los papeles de Pascal en 1662, sino el de 1711. En efecto, estos escritos fueron guardados desde finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII por Louis Périer - otro sobrino de Pascal - a quien debemos el estado en que se encuentran actualmente. Con el propósito de preservarlos mejor, los hizo pegar en grandes hojas de papel que forman una especie de álbum. Este volumen fue trasladado posteriormente a la abadía de Saint-Germain des Prés. Sin embargo, la preocupación por ahorrar espacio, hizo que la mayoría de los papeles fueran recortados sin seguir un orden lógico.

Si sólo dispusiéramos de este manuscrito, sería imposible hacernos una idea, ni siquiera aproximada, del orden de los papeles después de la muerte de Pascal, pero Louis Périer había ordenado hacer varias copias del manuscrito original antes de que fuera reclasificado. Dos de estas copias se conservan actualmente en la Biblioteca Nacional de París. La disposición original de los fragmentos se conoce gracias a dichas copias, como lo han demostrado, en nuestro siglo, Z. Tourneur y L. Lafuma.

La Primera Copia N° 9203 presenta, por un lado, los fragmentos clasificados. Estos se dividen en veintisiete legajos ordenados y precedidos de un título que contienen, además, notas destinadas a una Conferencia que Pascal dio a sus amigos de Port-Royal en 1658, donde expuso el plan de su futura obra; por otro, la segunda parte de esta copia consta de treinta y cuatro series de textos que llevan el título de «papeles no clasificados» según la edición de Louis Lafuma.

La Segunda Copia N° 12449 es muy similar a la primera. Parece ser que esta copia fue realizada para el uso personal de Gilberte Pascal. Se encuentran en ella los veintisiete legajos de papeles clasificados y las series sobre los milagros. Este documento incluye además un legajo ausente en la primera copia, que contiene algunas reflexiones sobre el libro de Esdras.

En resumen, conocemos el texto de los *Pensées* por tres fuentes principales:

- 1) El Recueil Original N° 9202 constituye un documento importante porque proporciona al investigador el texto autógrafo de la gran mayoría de los fragmentos; por este motivo, resulta indispensable recurrir a él para cotejar con el texto de los *Pensées*. Pero,

desafortunadamente, el Manuscrito original no presenta los fragmentos en el orden en que se encontraban a la muerte de Pascal. Las razones del mismo han sido más arriba explicadas.

- 2) La Primera Copia se encuentra en la Bibliothèque Nationale Fond Français N° 9203.
- 3) La Segunda Copia se halla depositada también en la Bibliothèque Nationale Fond Français N° 12449.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

### III. Las Ediciones

En este apartado, se enumeran por orden cronológico, todas las ediciones de los *Pensées*, acompañadas de un breve comentario.

- 1670 Un Comité de Port-Royal, integrado por un miembro de la familia de Pascal, Arnauld, Nicole, el Duque de Roannez, Filleau de la Chaise y otros, se encarga de preparar una edición publicada bajo el título: *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*. Esta edición se impuso hasta 1776.
- 1776 La edición de Condorcet presenta una serie de pensamientos seleccionados que siguen un criterio personal. Ofrece la versión de un Pascal escéptico. Este editor divide los fragmentos en dos grupos: *Pensées Philosophiques et Pensées religieuses*.
- 1778 Edición de Voltaire: presenta pensamientos seleccionados que siguen también un orden personal. Se trata de una versión de Pascal anti-pascaliano.
- 1779 Edición del abad Bossuet: sigue un plan análogo al de Condorcet. Esta edición no representa ningún progreso desde el punto de vista de la obra. Incorpora veintiocho fragmentos inéditos.
- 1780 Edición del abad Ducreux: Es un intento de presentar los fragmentos en el orden que el autor «*les aurait mis lui-même s'ils les eût destinés au public.*»
- 1842 Victor Cousin llama la atención de los editores sobre el hecho de que la edición de Port-Royal de 1670 presenta sólo una selección de fragmentos y advierte la necesidad de remitirse a los manuscritos existentes, procurando de este modo, presentar una edición completa y fidedigna de los *Pensées*. Cousin eleva un informe a la Academia Francesa acerca de la necesidad de una nueva edición de dicha obra.
- 1844 Edición de Faugère, basada en el manuscrito original. En su clasificación, este editor separa los pensamientos destinados a una Apología del Cristianismo, de aquellos otros extraños a ella, ordenándolos según el plan de la Conferencia de Port-Royal en 1658. De este modo, nace la primera edición moderna de los *Pensées*.

- 1852 Edición de Ernest Havet: se limitó a adaptar el texto de Faugère a la clasificación propuesta por Bossuet, acompañada de un notable comentario y de notas abundantes y útiles.
- 1857 Edición de Astie, que contiene un plan nuevo, con una versión protestante de Pascal.
- 1873 Edición de Rocher: presenta una versión católica de Pascal.
- 1877 Edición de Molinier: retoma la tarea de descifrar el manuscrito y mejorar el texto.
- 1896 Edición de Michaut: establece la primera edición objetiva de los *Pensées* y se basa en el orden del manuscrito original.
- 1900/04 Edición de Leon Brunschvicg. Esta importante edición, que ha constituido un punto clásico de referencia, agrupa los fragmentos basándose en el criterio de Port-Royal y los clasifica según un plan personal que desvirtúa las perspectivas de Pascal. De este modo, León Brunschvicg presenta los pensamientos exclusivamente en un orden temático y racional con la finalidad de facilitar su lectura y comprensión. Esta clasificación es considerada por la crítica filosófica francesa actual como arbitraria y discutible. No obstante, presenta excelentes notas.
- 1925 Edición de Jean J. Chevalier: utiliza las indicaciones del discurso de Filleau de la Chaise e intenta reconstruir el plan de Pascal. Este editor clasifica los fragmentos según un orden apologetico.
- 1938 Edición de Zacharie Tourneur. Este erudito realiza una edición paleográfica de los *Pensées*, muy valiosa en el sentido de que ella ha contribuido a descifrar la escritura de Pascal. Adopta la clasificación de la Copia que, según Tourneur, correspondía a una clasificación efectuada por Pascal mismo.
- 1942/50 Edición de Stewart. Sigue el criterio de la edición de J.J. Chevalier, es decir, utiliza el discurso de Filleau de la Chaise e intenta reconstruir el plan de Pascal.
- 1944/51 Edición de Louis Lafuma. Este investigador realiza una ardua y extensa labor. Sigue el mismo principio que la edición de Tourneur, es decir, adopta



el orden reflejado en la Primera Copia. En el Prefacio a la edición de Port-Royal, Etienne Périer había afirmado que los fragmentos fueron copiados en el mismo orden en que se encontraron a la muerte de Pascal. Los capítulos que esta copia distingue corresponden a los diversos legajos, por lo tanto, la copia nos restituye al plan mismo de Pascal, de sus *Pensées*.

- 1963 Louis Lafuma presenta *Pascal-Oeuvres Complètes* publicadas por Éditions du Seuil, de la colección «L'Intégrale». Esta edición es, sin lugar a dudas, la más actualizada del momento, por ser aquella que después de una ardua investigación de los manuscritos existentes, parece acercarse con mayor fidelidad al estadio en que la obra quedó a la muerte de Pascal. La crítica filosófica y erudita acepta actualmente, en Francia, el criterio adoptado por la edición de Louis Lafuma.
- 1969 Edición de M. Didier: intenta reconstruir el plan de Pascal, basándose en su Conferencia de 1658, en Port-Royal.
- 1976 Edición de Phillipe Sélrier: sigue el orden de la Segunda Copia.
- 1977 Edición de Michel Le Guern: adopta el criterio de clasificación de la Primera Copia, respetando así el principio establecido por Louis Lafuma: « *Une édition des Pensées doit respecter l'état de papiers laissés par Pascal tel qu'il nous est transmis par la Copie 9203, en mettant à la suite les textes connues par ailleurs.* »
- 1988 Edición de Jean Mesnard: comprenderá siete volúmenes. El tercero se publicó en agosto de 1991. Sigue el orden de las copias.
- 1990 Edición de Emmanuel Martineau. Pretende restablecer los discursos originales de los *Pensées*, en los cuales Pascal habría separado los fragmentos para reclasificarlos en legajos, con títulos y en vistas a una nueva redacción que la enfermedad y luego la muerte interrumpieron. Intenta remontarse al primer estado de los *Pensées*. Edición muy controvertida por los más eminentes especialistas de Pascal. Cf. diario «Le Monde», vendredi 18 de décembre 1992, p. 29.
- 1991 Edición Vrin. Presentación y notas de Heller Richmond. Se basa en el orden de las Copias.
- 1998 Edición Ellipses. Introducción y notas de Francis Kaplan. Este autor sigue el criterio de clasificación según la primera Copia.

- 2003 Edición Kime. Introducción y notas por Bernard Grasset. Este autor sigue el orden reflejado en las Copias.
- 2005 Edition Hatier. Estudio Introductorio del texto de Pascal con notas de varios autores.
- 2007 Edición Presses Universitaires Mirail-Toulouse. Yves Reboul sigue el criterio de la primera Copia.
- 2007 Edición Gallimard. Estudio introductorio y notas de Laurent Susini. El autor sigue el criterio de la primera Copia.

En castellano, contamos con dos recientes ediciones críticas de la obra de Pascal:

- 1) Blaise Pascal. OBRAS. Pensamientos. Provinciales. Escritos Científicos. Opúsculos y Cartas. Prólogo, José Luis Aranguren. Traducción y Notas, Carlos R. de Dampierre. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1983. Esta edición sigue el criterio de clasificación adoptado por Louis Lafuma.
- 2) Blaise Pascal. PENSAMIENTOS. Traducción, introducción y notas de J. Llansó. Madrid. Alianza Editorial. 1981. Sigue también el criterio de clasificación de Louis Lafuma.

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

En este trabajo se seguirá el criterio adoptado por la edición de Louis Lafuma para las citas de Pascal, indicando la tabla de correlaciones con respecto a la edición de León Brunschvicg. Las citas pascalianas irán acompañadas de un número arábigo, al igual que los comentarios bibliográficos sobre Pascal en francés, que remiten al final del capítulo donde se encontrarán la traducción al español de cada uno de ellos.

## I. La Concepción *antropológica* en Pascal

« L'homme n'est qu'un roseau, la plus faible de la nature, mais  
c'est un roseau pensant... ».

*Pensées, La.200/Br.347*

« Contrariétés.

*L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire.»*

*Pensées, La.124/Br.125*

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR  
« Condition de l'homme.  
*Inconstance, ennui, inquiétude»*

*Pensées, La.24/Br.127*

## I. La Concepción *antropológica* en Pascal

### I. 1. *Algunas consideraciones generales en torno a las nociones de condición humana y de filosofía en Pascal*

El punto de partida de la filosofía de Pascal es *la existencia concreta del hombre*, pero antes de abordar *su concepción antropológica*, se imponen algunas aclaraciones previas respecto de nuestra elección del término “*condición humana*” en lugar de *naturaleza humana*, como así también, sobre la noción de *filosofía*.

Al respecto, se comenzará con un examen del concepto de “*naturaleza humana*” propiamente dicho por constituir éste un eje temático fundamental del pensamiento pascaliano. A continuación, se expondrán los motivos por los cuales se ha considerado conveniente emplear la noción de *condición humana* en esta investigación.

En primer lugar, el concepto de *naturaleza humana*<sup>1</sup> plantea el problema de su polisemia. Pascal describe la situación real de la humanidad como de

<sup>1</sup> El primero alude a aquella realidad que investigan *las ciencias naturales*. Lo que en ellas se establece y conceptualiza son, como es sabido, *los hechos y las leyes*. Éstas permiten comprender la realidad natural y, a la vez, dominar los fenómenos. Según Pascal, este primer significado del término «*naturaleza*» se refiere al orden de los elementos y al orden de las verdades geométricas, al respecto cf. los fragmentos La. 199/Br.72; La.449/Br.556. Esta primera acepción se funda, a su vez, en otra más amplia; ya que el vocablo «*naturaleza*» abarca – según este pensador – todos los presupuestos de la existencia. Por eso, sostiene que existe una gran armonía en este primer dominio de la realidad dado que los principios que rigen en los diferentes órdenes de la misma, mantienen entre sí relaciones analógicas porque a través de ellos circula una unidad fundamental que recibe el nombre de *naturaleza*, cf. el fragmento La.698/Br.119. En efecto, el mismo fenómeno que en el frag. La.698/Br.119 se considera desde el punto de vista de la ciencia natural, aparece en el frag. La.586/Br.33 en el ámbito de la estética. En este sentido, se advierte que “*naturaleza*” no se refiere únicamente a un concepto del ser, sino también presupone un concepto de valor. En este contexto, *naturaleza* equivale a cosa natural y se opone a todo lo que es obtuso, falso y artificial. Esta tercera acepción abarca también al hombre y a su mundo. Así lo expresa Pascal en el fragmento La.675/Br.29. En este caso, lo natural designa un criterio general por medio del cual el hombre debe estimar lo que es justo y valioso. El autor de los *Pensées* pone énfasis en este aspecto de la realidad afirmando que “*la nature nous a mis bien au milieu....*” Con la finalidad de juzgar ecuanímente acerca de todo, véase frag. La.519/Br.70. Esta norma de naturalidad es válida también para la vida moral. Al respecto, Pascal expresa que la *naturaleza* parece haber hecho la misma cosa para sus dos series: las naturales y las morales, cf. frag. La.800/Br.29. Finalmente, el frag. La.661/Br.81 ratifica esta noción de “lo natural” en la esfera del espíritu y de la voluntad del hombre. Por consiguiente, es correcto afirmar que todo aquello que mutila a la *naturaleza* constituye una prueba de ilegitimidad y de falso sentido de los valores.

*profunda caída*<sup>2</sup> y explica metafísicamente que **la contradicción y la paradoja** son estados inherentes al hombre como consecuencia de su naturaleza caída. Al respecto, su interpretación de este presupuesto teológico no se detiene meramente en la exposición doctrinaria de “la falta original” que hace San Agustín, sino que prosigue con un lúcido y penetrante análisis de las implicancias existenciales, morales y sociales producidas por la pérdida de *nuestra primera naturaleza*. En este punto, la originalidad del planteamiento pascaliano arraiga directamente en *su filosofía de la cultura*, o, en lo que podría llamarse también, hoy en día, **su filosofía de la condición humana**.

Según Pascal, el hombre después de *la caída* se convirtió en un ser inseguro que para poder subsistir creó un orden artificial y una conducta que no proceden de su verdadera naturaleza, sino de factores secundarios y aleatorios. Esta dramática situación dio lugar al surgimiento de **una segunda naturaleza**, la cual presenta un carácter dual:

« *la concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi, il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise.....* »<sup>3</sup>.(1)

Esta dualidad corresponde a lo que el filósofo francés denomina **la miseria y la grandeza del hombre**<sup>4</sup>.

Ahora bien, *esta segunda naturaleza* construye un sistema de normas, de motivos y de justificaciones, es decir, un mundo de formas convencionales y de instituciones con el propósito de legitimar un nuevo modo de vida. De este

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión específica, cabe destacar que Pascal fue un fiel discípulo de San Agustín en el sentido de que suscribe plenamente a los principales principios religiosos del cristianismo: *creación, caída y redención*. Sin embargo, es importante aclarar que estos principios teológicos ofrecen sólo un marco teórico para explicar el enigma del hombre, como asimismo el sentido final de la existencia humana. En el siguiente apartado de este capítulo, se hará un desarrollo minucioso de la antropología pascaliana a partir de una perspectiva existencial y no meramente apologética.

<sup>3</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.616/Br.660* en *OC*. Présentation et Notes de Louis Lafuma. Paris. Editions du Seuil. 1963. p. 586. Téngase presente que las citas pascalianas irán acompañadas de un número arábigo, al igual que los comentarios bibliográficos sobre Pascal en francés, que remiten al final del capítulo donde se encontrarán la traducción al español de cada uno de ellos.

<sup>4</sup> Sobre este tema puntual, véase los apartados tercero y cuarto del presente capítulo.

modo, logra crear *una naturaleza de emergencia* que posee el carácter de la pura facticidad y de lo artificial. Se trata, fundamentalmente, como señala Romano Guardini:

« De una cultura de l no-valor, un orden del no- sentido, una lógica del ser caído, detrás de la cual, a pesar de su despliegue de energía, de capacidad y de brillo, no puede disimularse una insensatez extrema». <sup>5</sup>

Esta *naturaleza de emergencia* – como la llama Guardini – se arraiga directamente en el individuo y en la sociedad por el peso de la costumbre<sup>6</sup>. Constituye una noción fundamental que permite comprender mejor su concepción de la cultura, surgida como consecuencia de la pérdida de *la gracia*. Según Pascal, la cultura crea un orden artificial que permite al hombre justificar un nuevo modo de vida en el cual su voluntad rebelde logra plena autarquía. Esta naturaleza de emergencia que él adopta no procede de su auténtica naturaleza, pero le confiere seguridad y legitimidad a todas sus acciones.

Las reflexiones preliminares sobre *la naturaleza humana* presentan una estrecha conexión temática con las nociones de *libre albedrío* y de *gracia* en Pascal, quien aborda esta compleja cuestión del siguiente modo:

«l' homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce et que depuis de sa corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir, mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu le toucher par sa miséricord, il lui fait faire ce qu'il veut et en la manière qu'il veut, sans que cette infailibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme...». <sup>7</sup> (2)

Pascal intenta elaborar una doctrina que le permita *conciliar dos verdades opuestas*: por un lado, pone particular énfasis en la infalibilidad de la gracia y, por otro, en la libertad de la voluntad humana. En esta cuestión, es interesante

<sup>5</sup> Cf. Romano Guardini, *Pascal o el Drama de la Conciencia Cristiana*. Buenos Aires. Emecé Editores. 1955. p. 119.

<sup>6</sup> Sobre este tema específico véase el tercer apartado del primer capítulo, como asimismo, el tercer capítulo de esta tesis.

<sup>7</sup> Cf Blaise Pascal, *Les Provinciales: Dix-huitième Lettre* en *OC*. ed. cit., p. 462.



señalar que si bien la noción de infalibilidad expresa el poder soberano de la gracia<sup>8</sup>, no impone, sin embargo, ninguna coacción a la libertad natural del hombre, o, en otras palabras, *la gracia* no suprime **el libre albedrío**. Del pasaje recién citado, se desprende que ambos términos no son excluyentes, para este pensador, sino complementarios.

Luego de *la caída*, el hombre conserva el poder de elección hacia el bien y el mal, pero ha perdido concretamente su pleno ejercicio de él. El deseo y la ignorancia lo han debilitado a tal extremo, que no puede resistir su natural propensión al mal. Abandonado a sí mismo, el libre albedrío está expuesto al torrente de los deseos que lo asedian constantemente. La propia vida corrobora de manera incontrovertible este aspecto inherente de la condición humana. Al respecto, afirma Phillipe S  llier:

« Nous avons l'évidence intérieure que notre libre arbitre existe pourtant nous succombons toujours à ce qui nous fascine. Nous pourrions résister, mais nous le r  sistons pas. »<sup>9</sup> (3)

Por otra parte, se advierte en su décimo-octava *Carta Provincial* un notable cambio de actitud con relación a la evolución intelectual de su pensamiento religioso. Pascal asume una postura más moderada frente al rigorismo   tico-religioso de los jansenistas ortodoxos en el sentido de que cuestiona algunos aspectos rígidos de la teología jansenista, en particular, su concepción de la voluntad humana. Admite que se halla debilitada por *la falta original*, pero, a diferencia del jansenismo enseña lo que debe hacer el hombre para superar su voluntad quebrantada por la concupiscencia. La redención es obra de la gracia divina, pero el hombre colabora con ella. De este modo, **reivindica la validez de la acción humana** y rechaza el intelectualismo

<sup>8</sup> Para un conocimiento más pormenorizado de esta noción en Pascal, véase les *  crits sur la Gr  ce* en OC. ed. cit., p. 310 y ss.

<sup>9</sup> Cf. Phillipe S  llier, *Pascal et Saint Augustin*. Paris. Armand Colin. 1970. p. 346.



cartesiano de Antoine Arnauld y de Pierre Nicole, basado en fórmulas, proposiciones y expresiones exentas de *esprit de finesse*.

Hechas estas aclaraciones preliminares, se intentará ahora explicar las razones por las cuales se ha juzgado como más pertinente el empleo de la noción de “**condición humana**” en lugar de “naturaleza humana”. A los efectos de dilucidar este tema específico, es imprescindible tener en cuenta el contexto histórico-social de su época. Al respecto, la obra filosófico-religiosa de Pascal resulta ininteligible desvinculada de la gran tradición humanista francesa de la cual procede. En este sentido, cabe destacar que poseía un sólido conocimiento de las obras de Epicteto, de Montaigne, de Descartes y además, – como ya hemos señalado – de San Agustín.

Sobre esta cuestión específica, reviste particular interés la influencia de Montaigne y de Descartes en su pensamiento filosófico. En cuanto al pensador humanista, su filosofar se caracteriza por ser *una filosofía de la condición humana* que centra su interés exclusivo en el hombre. Precisamente, Pascal toma esta noción montaigneana, pero le cuestiona que haya considerado un solo aspecto de la condición humana: el de *la debilidad* o, para expresarlo en términos pascalianos, el de *la miseria humana*. En efecto, no acepta de Montaigne que éste haya permanecido en la esfera de la inmanencia. Por eso, se aparta del pensador humanista. Y, en cambio, se aproxima, por así decirlo, al concepto de naturaleza humana sustentado por Descartes y que éste toma, a su vez, de la escolástica.

Para este filósofo, hay – como es sabido - *una naturaleza humana* que es pensamiento, conciencia, espíritu: *yo soy una cosa que piensa* que está unida a otra cosa extensa, que es mi cuerpo. El planteamiento pascaliano acepta esta separación entre dos sustancias, espíritu y cuerpo, e inclusive, la exagera,

concibiendo a dichas sustancias como dos naturalezas opuestas<sup>10</sup> y de diferentes géneros. Sin embargo, se aparta radicalmente de Descartes porque no acepta la cosificación del yo cartesiano concebido como *res cogitans*, como así tampoco la del cuerpo como *res extensa*. En efecto, frente a la cosificación del yo cartesiano, Pascal postula **un yo cambiante a través del tiempo, ilusorio, ficticio y carente de identidad**

En cuanto al tema del *cuerpo*, el autor de los *Pensées* acepta plenamente el punto de partida de Montaigne<sup>11</sup> en el sentido de que “el cuerpo”, la naturaleza extensa, la máquina o autómatas de los cartesianos es des-cosificada y convertida en “condición plástica y cambiante”, es decir, en costumbre:

« la coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu' est-ce que nature? Pourquoi la coutume n' est-elle pas naturelle? J' ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu' une première coutume, comme la coutume est une seconde nature ». <sup>12</sup> (4)

Por último, cabe destacar que, en el contexto del pensamiento filosófico de Pascal, la expresión “**condición humana**” se tomará aquí en el sentido sartreano<sup>13</sup> de existencia, contraponiéndolo a “esencia” o “naturaleza”.

Con respecto a la noción de *filosofía* en Pascal se impone otra aclaración previa: sus reflexiones sobre el hombre, el mundo y Dios inauguran una nueva vía de pensamiento en la Modernidad, que ejercerá una notable influencia en algunos pensadores como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Unamuno y en el existencialismo francés contemporáneo. La relevancia del análisis sobre la problemática existencial

<sup>10</sup> Al respecto, véase el apartado III.3.2 titulado *Relación alma-cuerpo* del tercer capítulo de este trabajo.

<sup>11</sup> Sobre este aspecto fundamental de la filosofía pascaliana, cabe aclarar que, en líneas generales, compartimos la postura de José Luis Aranguren tal como este pensador español la expone en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* Madrid. Editorial Revista de Occidente. 1965.

<sup>12</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La. 126/Br. 93 en OC. ed.cit., p. 514.

<sup>13</sup> Cf. Jean Paul Sartre, *El Existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires. Sur. 1980. «Lo que tienen en común las dos corrientes existencialistas es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia.... o bien, significa también que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo.....» pp. 14 y 17 respectivamente.

del hombre pascaliano posibilita que los *Pensées* puedan ser interpretados como *una filosofía de la condición humana*.

Al respecto, el pensamiento filosófico de Pascal se contrapone a la filosofía especulativa, sistemática y metódica de René Descartes. En efecto, la filosofía cartesiana pretende ser un conocimiento objetivo, distante y no comprometido del hombre. En cambio, *la filosofía de la condición humana* que postulamos en este trabajo se interesa fundamentalmente por **la situación concreta del hombre en el mundo** en el que se compromete cotidianamente con su existencia; pero, precisamente, esto es aquello a lo cual la filosofía moderna no se refiere habitualmente. Sobre este tema puntual, es interesante hacer notar que el pensamiento pascaliano se entronca notablemente con la concepción existencialista de Kierkegaard. En efecto, el filósofo danés se preguntaba en su Diario de 1844:

« ¿ por qué en nuestros días la filosofía ha tomado un camino tan engañoso y no dice una palabra acerca de la forma en que se comportan los autores particulares? No se llega a comprenderlos porque ellos en cuanto hombres, no saben cómo existen ».<sup>14</sup>

Se advierte así, que Kierkegaard denuncia una especie de ruptura entre *vida y pensamiento* al igual que Pascal. En este sentido, resulta significativo destacar la afinidad intelectual y espiritual que existe entre estos dos pensadores tan alejados en el tiempo. En efecto, el autor de los *Pensées* supo conciliar *pensamiento y existencia, razón y fe, corazón y entendimiento* en pleno auge del racionalismo cartesiano, expresando de manera elocuente aquella inquietud del pensador danés, del siguiente modo:

« Cuando se ve el estilo natural, uno se asombra y se entusiasma, pues, se esperaba ver a un autor y se halla un hombre »<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. Sören Kierkegaard, *Diario (1834-1848)*, traducción y edición de Cornelio Fabro. Brescia. Italia. 1948. Vol. 1

<sup>15</sup> Cf. Blaise Pascal, *Obras: Pensamientos, La.675 /Br. 29*. Prólogo José Luis Aranguren. Traducción y Notas Carlos R. de Dampierre. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1983. p. 546.

Este pensamiento sintetiza admirablemente su vida y su obra. Ellas nos remiten al sentido último de toda su actividad científica, filosófica y literaria en torno a la cual se reúne el hombre Pascal, - como diría Unamuno - "el hombre de carne y hueso". Detrás de su vida y de su pensamiento polifacético están siempre presentes, en primer lugar, el hombre y, luego, el autor. Sobre esta cuestión específica, ambos pensadores comparten la idea de que los filósofos generalmente viven su vida cotidiana en categorías muy diferentes de aquellas en las que construyen sus grandes edificios especulativos. Ésta parece ser la razón por la cual Kierkegaard sostiene:

« Sucede con la mayor parte de los filósofos, con respecto a sus sistemas, como si uno construyese un enorme castillo y luego se retirase a vivir en un granero ».<sup>16</sup>

Las dos corrientes de pensamientos contrapuestas del siglo XVII alcanzan su plena madurez en el siglo XIX. Hegel y Kierkegaard prosiguen y profundizan con notables coincidencias la disputa iniciada por Descartes y Pascal.

Finalmente, la fuerza del pensamiento de Pascal ha ejercido una profunda influencia no sólo en Kierkegaard, sino también en los jóvenes intelectuales franceses de la posguerra. En este sentido, cabe destacar que el célebre argumento de *la apuesta* -- que corresponde al fragmento La.418/Br.233 de los *Pensées* -- constituye uno de los antecedentes más claros del existencialismo. El hecho crucial de *estar embarcado en el mundo* implica no sólo *angustia*, sino también, *elección, compromiso y responsabilidad* frente a la propia existencia. Como es sabido, estas nociones revisten una peculiar importancia en el existencialismo contemporáneo, en sus dos vertientes cristiana y atea.

<sup>16</sup> Cf. Sören Kierkegaard, *op. cit.*, Vol. I, VII, 82.

## I. 2. El hombre en el Infinito. **Contingencia de la existencia humana**

### I. 2. 1. *Consideraciones Generales*

El problema del hombre como tema filosófico central ocupa un lugar relevante en la filosofía<sup>17</sup> de Blaise Pascal. Al respecto, su concepción antropológica no se construye – como habitualmente se la ha interpretado – sobre los supuestos religiosos de las Sagradas Escrituras. Tampoco parte de datos teológicos para describir al hombre y reflexionar sobre la condición humana. En todo caso, aquéllos ofrecen un marco teórico para explicar el sentido último de la existencia humana.

En este sentido, es importante destacar el hecho que el autor de los *Pensées* se aparta de los cánones ortodoxos propios de la teología tradicional que tienen su punto de partida en la exposición de argumentos y pruebas<sup>18</sup> a favor de la existencia de Dios. Por el contrario, el punto de partida de su filosofía comienza por *la existencia concreta del hombre* y concluye en Dios. No sucede lo mismo con René Descartes. Este pensador parte del *cogito* como una primera certeza absoluta y luego construye toda una concepción filosófica rigurosamente racional en la que el hombre como existencia concreta ocupa una posición marginal.

En virtud de estas consideraciones preliminares, no se abordará aquí el tema del hombre desde la perspectiva de una antropología religiosa, sino que *se intentará hacer un análisis de la problemática antropológica de Pascal a partir de una*

<sup>17</sup> Como ya se ha señalado, es importante tener en cuenta que sus reflexiones sobre el hombre, el mundo y Dios inauguran una nueva vía de pensamiento en la modernidad, la cual ejercerá una notable influencia en algunos pensadores como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Unamuno y en el existencialismo francés contemporáneo.

<sup>18</sup> Pascal tiene conocimiento de las principales pruebas de la existencia de Dios, pero las considera insuficientes e inoperantes en el sentido de que no producen una auténtica conversión.



*perspectiva existencial*, pero sin soslayar los principales presupuestos del cristianismo de los que su obra filosófico-religiosa se nutre.

Por otra parte, **una lectura existencial** - como la que propongo - posibilitaría que los *Pensées* puedan ser interpretados como *una filosofía de la condición humana* y no meramente como una Apología del Cristianismo.

Al respecto, Pascal hace un singular análisis del hombre, en un sentido que antes indicamos como *existencial*, profundizando en *la condición humana* hasta descubrir su radical finitud e indigencia en el nuevo universo infinito de la modernidad. Y esto lo realiza, precisamente, en un momento histórico en el que triunfa una concepción racionalista, matemática y mecanicista de la naturaleza.

El análisis pascaliano de *la condición humana* tiene - a nuestro juicio - como punto de partida, la pregunta metafísica que interroga por el origen del hombre y su puesto en el cosmos: *¿Por qué existo?, ¿Quién me ha puesto en el mundo?, ¿Por qué estoy aquí y no en otro lugar?* El filósofo francés plantea estos interrogantes sobre el enigma de la existencia humana en el siguiente pensamiento:

*«Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi à présent plutôt lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?»<sup>19</sup> (5)*

Adviértase aquí, que sus reflexiones sobre la brevedad de la vida humana abismada en la infinitud de los espacios de la física moderna lo conducen inexorablemente a plantearse - como científico y creyente - los

<sup>19</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.68/Br.205 en *Oeuvres Complètes*. Présentation et Notes de Louis Lafuma. Editions du Seuil. Paris. 1963. p.508

interrogantes sobre el origen y el lugar que el hombre tiene asignado en el universo. Éste se encuentra arrojado contra su voluntad en un mundo que desde el nacimiento le es impuesto y en el cual ha de vivir, pensar, dudar, amar, pero también, morir.

En efecto, su presencia en el mundo no sólo está condicionada por su nacimiento sino también por su muerte. Está en un mundo que ya existía antes de su presencia en él y que, además, no ha elegido. Por eso, se ve obligado a aceptarlo; pero también a abandonarlo en algún momento. Esta situación límite lo lleva a plantearse el problema de la ineludible desaparición de su ser:

*«Qu' on s' imagine un nombre d' hommes dans les chaînes, et tout condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour tout égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C est l' image de la condition des hommes.»*<sup>20</sup> (6)

Pascal muestra aquí un cuadro patético y desesperanzado de la condición humana, mediante una sugestiva imagen plástica referida a: «*los mortales son como unos condenados a muerte*». Ésta simboliza el carácter azaroso e incierto de la existencia humana. La finalidad del discurso pascaliano es la de acicatear la conciencia adormecida del hombre, quien, por lo general, es proclive a eludir el pensamiento sobre la muerte. Al respecto, el siguiente fragmento constituye un claro indicio de la enorme importancia que concedía a esta cuestión:

*« les hommes n' ayant pu guérir la mort, la misère, l' ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n' y point penser.»*<sup>21</sup> (7)

En efecto, se advierte aquí una estrecha imbricación conceptual entre aquél y este pensamiento. Ambos ponen de manifiesto la actitud negligente,

<sup>20</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.434/Br199 en *OC.* p. 556.

<sup>21</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.133/Br.168 en *OC.* p. 516.



desesperanza y alienada que, habitualmente, asume el hombre frente a la muerte. En este sentido, sus reflexiones más importantes sobre este tópico específico están insertas en el capítulo octavo de sus *Pensées* y corresponden al célebre “*divertimiento*” *pascaliano*. Se trata de otro eje temático fundamental de su filosofía de la condición humana.

Ahora bien, estas reflexiones existenciales prosiguen y son objeto de un extenso análisis crítico en el fragmento La.199/Br.72 titulado *Desproporción del Hombre*. Se trata de uno de los pensamientos patético-existenciales más elaborados y completos de sus *Pensées*. En él aborda el tema del infinito<sup>22</sup> para concientizar al hombre de su época que – exaltado por el auge del racionalismo cartesiano – ignora cual es su verdadero lugar en el nuevo universo infinito de la modernidad. Por un lado, examina la doble infinitud de la naturaleza con la finalidad de mostrarle una pluralidad de abismos. Por el otro, centra su reflexión filosófica sobre la finitud del hombre para que éste advierta su desproporción ante ella.

Sobre esta problemática específica, el filósofo francés tiene clara conciencia de las consecuencias producidas por la revolución galileana. A partir del Renacimiento surge una nueva figura del mundo que arroja a la Tierra y al hombre en un universo cuyos límites devienen inasibles. La Tierra deja de ser el centro del universo y junto con ella, el hombre pierde su primacía en él. Precisamente, esta ruptura del mundo medieval ordenado según un centro y una periferia se produce en los siglos XV y XVI. Al respecto, Nicolás de Cusa es uno de los primeros filósofos renacentistas que

<sup>22</sup> La noción de *infinito* es central no sólo en su obra científica, sino también en su producción filosófico-religiosa. A los quince años, Pascal conoce a Gérard Desargues – célebre matemático francés (1593-1662) quien lo familiariza con sus investigaciones sobre geometría del cono. Al respecto, podría decirse que el encuentro con Desargues fue también su primer encuentro con el infinito. Desde entonces, este concepto está presente en toda su polifacética obra: *Essai pour les coniques* (Teorema sobre el Hexágono inscrito en una cónica – 1640); *La Sommatation des Puissances Numériques*; *Traité du Triangle Arithmétique* (1654); *La Règles des Partis* (1654); *La Roulette et Traités Connexes* (aproximación del cálculo infinitesimal – 1658); *De L'Esprit Géométrique* (1657-1658); *Les Pensées* (1658-1659). La cuestión del *infinito* será objeto de un exhaustivo análisis en el capítulo III de la presente tesis doctoral.

refuta la física de Aristóteles. Sostiene que no existe ninguna razón para concebir una división entre el mundo sublunar y el celeste en el sentido de que el cambio y la corrupción sólo acontezcan en la Tierra. Resulta más razonable pensar que una sola ley rige en ambos mundos. La imagen del universo renacentista sería la de una esfera de radio infinito<sup>23</sup>. En 1543, en su *De revolutionibus orbium coelestium*, Copérnico abandona el modelo aristotélico basado en un mundo cerrado, finito en cuyo centro está la Tierra inmóvil. En su lugar, postula la teoría heliocéntrica, produciendo una verdadera revolución científica no sólo en el ámbito de la astronomía, sino también en el de la física. Algunas décadas más tarde, Giordano Bruno describe la figura de un mundo infinito, sin centro ni periferia en los términos siguientes:

«Ni la Tierra ni ningún otro mundo está en el centro... Esto es verdadero para todos los demás cuerpos. Desde puntos de vistas diferentes, todos pueden ser vistos como centros o como puntos de la circunferencia, como polos o como zenits».<sup>24</sup>

En 1632, Galileo publica *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del mondo* en la cual hace una demostración perentoria de la verdad del sistema copernicano. La invención del telescopio le permite escrutar el cielo. Los resultados de sus observaciones astronómicas socavaron definitivamente los supuestos físicos y cosmológicos de Aristóteles.

Por un lado, basándose en esta nueva concepción de la ciencia moderna y partiendo de la escala humana en el fragmento La.199/Br.72 que estamos examinando, Pascal aleja progresivamente el punto de vista de los objetos más próximos al hombre para abarcar con su mirada primero la tierra, luego, el sol, los planetas, las estrellas. Por eso, invita al sujeto racionalista de su época a que « él contemple la alta y plena majestad del cosmos» para que experimente asombro al comprobar «que la tierra es un punto en comparación con la vasta órbita

<sup>23</sup> Cf. Luis Villoro *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*. México. FCE. 1992. p.16

<sup>24</sup> Cf. Giordano Bruno, "De l'infinito universo e mondi", en *Le Opere Italiane*, ed. Paolo de Lagarde, Gottinga, 1888, vol. I, p. 360.

que el sol describe» y, que ésta, a su vez, constituye otro frágil punto en relación con las órbitas descritas por los demás cuerpos celestes que pueblan el universo. Luego, lo exhorta a que reflexione sobre *ese infinito de grandeza* constituido por cuerpos de extensión indefinida para que tome conciencia de su finitud. Ante esta infinitud cosmológica, la vista se pierde y cede su lugar, entonces, a la imaginación que reitera el mismo proceso.

Así como *este infinito de grandeza* pone en evidencia la desproporción del hombre ante la infinitud del universo, algo similar acontece con *el infinito de pequeñez* que se caracteriza por estar basado en un procedimiento de división infinita. Pascal lo ejemplifica con *el cirón*<sup>25</sup> con el objeto de mostrar al hombre un segundo abismo mediante la disección de este diminuto insecto en otros segmentos incomparablemente más pequeños. Ese nuevo abismo se compone, a su vez, de una pluralidad de universos más pequeños.

Por el otro, sus investigaciones físico-matemáticas condujeron a Pascal a corroborar la existencia de una doble infinitud<sup>26</sup> en la naturaleza. Todo número, todo espacio, todo tiempo, como asimismo, todo movimiento por más grande que sea; no alcanzará nunca por adición o multiplicación a lo infinitamente grande y por más pequeño que sea, tampoco se reducirá nunca, ya sea por sustracción o división a lo infinitamente pequeño.

Resulta significativo que Pascal recurriera, para referirse a esta doble infinitud de la naturaleza, a una imagen antigua mediante la cual expresa que ella es:

« une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part... »<sup>27</sup>. (8)

<sup>25</sup> Se trata de una cresa o larva de ciertos dípteros que se alimenta principalmente de materia orgánica en descomposición. En el siglo XVII se lo consideraba el ser más diminuto de la naturaleza y por eso, se había convertido en el símbolo de lo más pequeño antes del descubrimiento del microscopio.

<sup>26</sup> Al respecto, véase su obra titulada *De L'Esprit Géométrique* (1657-1658) en *OC.* p.

<sup>27</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées La. 199/Br. 72* en *OC.* ed. cit., p. 526.

Se trata de una definición de Nicolás de Cusa<sup>28</sup> que el pensador francés emplea aquí. La frase en cuestión ha dado lugar a una pluralidad de interpretaciones que, a su vez, se hallan estrechamente interrelacionadas entre sí. 1º) Alude a una nueva imagen del universo simbolizada por una esfera de radio infinito. En tal esfera, la circunferencia y el diámetro se confunden. Ambos son igualmente infinitos. El centro no coincide con ningún punto determinado; o sea, cualquier punto puede considerarse como centro. 2º) De la definición cusana se infiere el siguiente corolario: la Tierra<sup>29</sup> tampoco ocupa un lugar central. Un siglo y medio después, Galileo lo corroborará exitosamente; 3) La circunferencia infinita connota aquí una imagen esotérica de la divinidad en virtud de la cual Pascal pone de manifiesto la omnisciencia y la omnipotencia de Dios frente a la finitud del hombre.

Frente a la **pérdida de centro** producida por la revolución científico-filosófica de la modernidad, postula la existencia de *un nuevo orden* que consistirá en primer lugar, en **la búsqueda de un centro** y luego, en *la conquista de un verdadero sitio* a partir del cual todos los opuestos se concilian. La búsqueda de este centro surge a partir de su encuentro con la obra de Désargues<sup>30</sup>. En efecto, la obra del geómetra lionés constituye una verdadera revelación para Pascal, quien en 1640, publica los resultados de sus propias investigaciones sobre este tema bajo el título de *Essais pour les Coniques*. Basándose en los trabajos de Désargues sobre *geometría del cono*, Pascal hace una original contribución en el ámbito de las ciencias matemáticas al inventar un nuevo teorema: **el del hexágono** inscrito en una cónica cualquiera. Al respecto, cabe destacar que Blaise Pascal y Gérard Désargues son los fundadores de la geometría proyectiva. Ésta difiere sustancialmente de la

<sup>28</sup> Cf. Nicolás De Cusa, *De Docta Ignorancia*. Edición Aguilar, Buenos Aires.1957- Libro II, capítulo II. El pensador alemán transfiere su definición *hermética de Dios* al universo.

<sup>29</sup> Cf. Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al Infinito*. Alianza. Madrid. Traducción de Carlos Solís Santos. Madrid. Sexta edición. Siglo Veintiuno. 1988. Capítulo primero.

<sup>30</sup> Gérard Désargues (1593-1662) importante matemático francés. En 1639, publica un *Brouillon Project d'une attente aux événements des rencontres du cône avec un plan*. En la historia de la ciencia, esta obra es considerada como el primer tratado moderno de geometría proyectiva.



geometría analítica creada por Descartes. No se trata ya del encadenamiento lineal de las proposiciones euclidianas, sino del descubrimiento súbito y fulgurante de parentescos o similitudes desapercibidas entre el círculo generador del cono y sus proyecciones sobre un plano secante; similitudes que se revelan a la vista de aquél que idealmente se ubica en la cúspide del cono. Según Michel Boy :

« Depuis ce site, l'oeil découvre en effet que l'ellipse ou encore l'hyperbole ,l'angle de droites, le point lui-même...forment contre toute attente une seule et même "famille": celle des coniques, ces images ou apparences du cercle....Mais pour que cette révélation ait lieu, encore faut-il occuper le vrai site...»<sup>31</sup> (9)

Al respecto, sus contribuciones científicas en este ámbito específico del saber contribuyeron – junto con la búsqueda de un nuevo centro – a la *conquista del punto alto o sitio perspectivo* que Pascal hará extensivo a sus reflexiones filosóficas y religiosas. En consecuencia, resulta de vital importancia tener presente este aporte científico, en la medida que nos posibilita tener una comprensión más profunda y totalizadora de su filosofía de la condición humana – tal como la interpretamos – en el contexto de sus *Pensées*.

A partir de sus reflexiones sobre la *doble infinitud de la naturaleza*, el filósofo francés exhorta al sujeto racionalista e incrédulo de su tiempo a conocerse a sí mismo, a dirigir la mirada sobre sí mismo con el propósito de que tome conciencia de su verdadera condición humana:

«...Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré, et que de ce *petit cachot* où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes, les maisons et soi-même, son juste prix...»<sup>32</sup> (10)

Sobre esta cuestión específica, cabe destacar que Pascal constituye para la filosofía moderna, un viraje importante en su concepción antropológica. El

<sup>31</sup> Cf. *Pascal. Opuscules Philosophiques*. Présentation des textes, introduction et notes par Michel Boy. Hachette. France. 1980. p.15.

<sup>32</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, La.199/Br.72 en OC. P. 526

hombre es analizado desde una perspectiva peculiar y diferente de la de su época. Al respecto, su filosofía se caracteriza por poner particular énfasis en destacar la oposición dialéctica entre la infinitud del universo y la finitud del hombre; de ahí que afirme que *el hombre se halla siempre en una situación de equilibrio inestable entre la nada y el todo*, ocupando así un punto intermedio en la naturaleza.

Las conclusiones de su análisis sobre esta cuestión específica lo lleva a plantearse el siguiente interrogante: *¿Qué es el hombre en el infinito?*<sup>33</sup> para que el sujeto racionalista adquiriera cabal conciencia de su verdadera condición humana. De esta manera, le muestra que frente al *microcosmos o infinito de pequeñez* donde todo puede dividirse indefinidamente hasta terminar en la nada, **el hombre es un todo**. Pero, frente al *macrocosmos o infinito de grandeza* donde la Tierra es un punto casi imperceptible en la infinitud del universo, **el hombre es una nada**.

En este punto, se produce un giro en la argumentación pascaliana: el eje de la reflexión sobre la doble infinitud de la naturaleza en el orden de los cuerpos es sustituido por la reflexión sobre *los dos infinitos de las ciencias*. Su finalidad es denunciar con vigoroso realismo el carácter restrictivo del conocimiento humano. Al respecto, resulta muy significativa la oposición entre la limitación en el orden del conocimiento humano y el principio de inconmensurabilidad<sup>34</sup>, de heterogeneidad que - según Pascal - se reencuentra en todo el universo.

Lo interesante de su planteamiento reside, a nuestro juicio, en el hecho de haber hecho una extrapolación de *la doble infinitud* a otros diferentes órdenes del ser y del conocimiento. Precisamente, ésta se reencuentra, por

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>34</sup> Cf. *Traité du Triangle Arithmétique* en *OC.* ed. cit., p. 50 y ss.

analogía, en el orden del espíritu y en el orden del saber<sup>35</sup>. Al respecto, sostiene que las proposiciones procedentes del ámbito de las matemáticas y de la física se multiplican indefinidamente:

«.... C'est ainsi que nous voyons que toute les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches, car qui doute que la géométrie par exemple a une infinité d'infinités de propositions à exposer. Elles sont aussi infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes.....<sup>36</sup>. (11)

En cuanto al *infinito de pequeñez* en la ciencia se caracteriza por ser menos manifiesto que el anterior. Según Pascal, los filósofos han pretendido llegar hasta él por medio de los principios. Pero, han fracasado en su cometido<sup>37</sup> ya que éstos no pueden ser aprehendidos fácilmente. Precisamente, los principios que creemos primeros se apoyan en otros más sutiles, éstos mismos, a su vez, se fundan sobre otros de los cuales no tenemos ni siquiera idea. Por esta razón, formula un severo cuestionamiento a los filósofos en su vana pretensión de querer desentrañar los primeros principios de las cosas, de la filosofía<sup>38</sup>. Sobre este tema puntual, la conclusión de su análisis es que hay desproporción también entre la ciencia de la naturaleza y lo que los hombres pueden conocer.

Evidentemente, las reflexiones y ejemplos precedentes ponen de manifiesto que el campo del conocimiento es incierto para el hombre debido a la limitación constitutiva que soporta el ser del hombre. En este sentido, *la finitud del sujeto humano* lo imposibilita para tener un conocimiento verdadero de toda la realidad. Su razón, sus sentidos, e incluso, su imaginación son facultades insuficientes para conocer tanto lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño. Debido a su finitud, el hombre ocupa una posición

<sup>35</sup> La problemática del conocimiento en Pascal será objeto de un pormenorizado análisis en el capítulo II de la presente tesis doctoral. Aquí, nos limitaremos a hacer un desarrollo sucinto sobre esta temática específica.

<sup>36</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.199/Br.72 en *QC*. ed. cit., p. 526

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>38</sup> Adviértase que aquí Pascal hace una crítica solapada a una obra homónima de Descartes.



intermedia entre esos dos infinitos. Ahora bien, **este término medio** puede interpretarse de diversas maneras: 1) término medio entre el tiempo y la eternidad que nos ha precedido y la que nos seguirá; 2) término medio en el espacio entre un cuerpo celeste y un organismo unicelular; 3) término medio en el ámbito del conocimiento

Según Pascal, esta peculiar condición del hombre es la que «...*nous rend incapables de savoir certainement et de ignorer absolument*»<sup>39</sup> (12). Una de las consecuencias de su concepción gnoseológica es que el sujeto cognoscente sólo puede acceder a un saber limitado y a una verdad parcial.

Como ya hemos señalado anteriormente, el espacio de la física moderna es el espacio euclidiano, infinito y homogéneo donde todo punto puede ser centro y ninguno lo es realmente, debido a la infinitización del universo. Ahora bien, este nuevo espacio puede escapar a la isotropía -- si tenemos en cuenta las investigaciones realizadas por Pascal en el ámbito de la geometría proyectiva -- en el sentido de que, al menos, un punto<sup>40</sup> puede desempeñar allí una función diferente respecto de todos los otros puntos. Se trata del vértice inasible del cono a partir del cual todo se ordena. *Este vértice es el sitio de la divinidad*. Precisamente, Pascal se refiere a la necesidad de buscar un centro, un punto fijo en diversos pasajes del fragmento La.199/Br.72 que estamos examinando, como asimismo, en otros numerosos fragmentos de sus *Pensées*.

Por otra parte, esta nueva imagen del universo provoca **un sentimiento de angustia** en el hombre moderno que el filósofo francés interpreta de manera patético-existencial:

*« nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous*

<sup>39</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.199/Br.72 en *OC.* p. 526.

<sup>40</sup> Téngase presente lo expuesto sobre el vértice del cono o, sitio perspectivo en este apartado.

*quitte, et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous...»<sup>41</sup> (13)*

Por primera vez, el hombre moderno experimenta vértigo frente a esos espacios infinitos porque no tiene un punto de apoyo donde afirmarse. La nueva alianza del hombre con la naturaleza produjo una transformación radical en la conciencia del sujeto moderno. Precisamente, a partir del Renacimiento surge una nueva imagen del mundo --que dio lugar a una revolución científico-filosófica en el siglo XVII -- cuyas características más relevantes se enumeran a continuación:

- 1) Importancia del método en la ciencia. La física moderna se caracteriza por su constante tendencia hacia la matematización de la naturaleza y por el empleo del método experimental;
- 1) Concepción mecanicista y autonomista de la naturaleza
- 2) Expansión del capitalismo y del espíritu empresarial
- 3) El sujeto moderno concilia teoría y praxis.
- 4) Secularización de la conciencia. La concepción del mundo medieval se caracteriza principalmente por su constante preocupación en la salvación del hombre. La edad moderna, en cambio, dirige su mirada hacia este mundo, por consiguiente, sustituye el geocentrismo medieval por un antropocentrismo profano y naturalista.
- 5) Descubrimiento de la subjetividad humana. El *ego cogito* cartesiano es elevado a primer principio filosófico.
- 6) *La razón moderna* se manifiesta como *voluntad de dominio*.
- 7) Expansión general del escepticismo y del libre pensamiento (Montaigne, Galileo, Descartes, Pascal)
- 8) Cuestionamiento al *principio de autoridad*.
- 9) Exaltación de *la autonomía del individuo*.

<sup>41</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.201/Br.206 en OC. p. 528

En efecto, el mundo se convierte en la única realidad del hombre. En este sentido, gana una plena autonomía con respecto al hombre medieval, pero, al mismo tiempo, pierde seguridad ya que no encuentra una base firme a la cual aferrarse. En este nuevo universo infinito, *el hombre pascaliano se siente perdido, angustiado y a la deriva* pues su finitud le impide anclar en uno de esos dos extremos o infinitos. Éstos son inaccesibles; huyen a la mirada y al pensamiento del hombre. Esta **huida eterna** constituye – para el filósofo francés – un aspecto fundamental de la condición humana. Al respecto, ha expresado de manera elocuente este sentimiento de angustia y desamparo frente a la infinitización del universo:

« le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie<sup>42</sup> » (14)

Ahora bien, la ciencia y la filosofía se muestran incompetentes frente a esta doble desproporción del hombre para ofrecer una respuesta razonable y, a la vez, plausible respecto del enigma de su existencia, del lugar que tiene asignado en una determinada región del universo y de su destino. Por este motivo, intenta despertar una actitud de humildad en el sujeto de la modernidad, deslumbrado por el auge del racionalismo del siglo XVII:

«Connaissons donc notre portée.... Si l'homme s'étudiait il verrait combien Il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il qu'une partie connût le tout?<sup>43</sup> » (15)

Precisamente, la filosofía pascaliana constituye un verdadero desafío para su época dado que la **razón cartesiana** -- asumida como razón hegemónica y totalizadora de todos los ámbitos del ser y del conocer -- se erige como la única fuente legítima de conocimiento. Según Descartes, el hombre puede conocer mediante su razón no sólo la complejidad del universo físico, sino

<sup>42</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.201/Br.206 en OC. p. 528

<sup>43</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La199/Br.72 en OC. p 527

también la existencia y naturaleza de Dios<sup>44</sup>. En cambio, Pascal sostiene que *la razón*<sup>45</sup> sólo puede acceder a un saber restringido y a una verdad parcial.

Según nuestra interpretación, las reflexiones sobre la problemática existencial del hombre recién examinadas en el *fragmento La. 199/Br.72* titulado *Desproporción del Hombre* se articulan notablemente con aquellas reflexiones referidas a *la miseria humana* y a *la grandeza humana*. Están expuestas en los primeros diez capítulos de sus *Pensées*, como así también, en otros numerosos fragmentos diseminados en el conjunto de dicha obra. Pero, antes de analizar este núcleo temático fundamental de *su filosofía de la condición humana*, conviene hacer algunas aclaraciones preliminares.

En primer lugar, consideramos que el fragmento La.199/Br.72 se trata de un texto clave que funciona, por así decirlo, a la manera de una bisagra entre éste y la pluralidad de ejes temáticos comprendidos bajo el común denominador conocido como *la miseria y la grandeza humana*; aunque la perspectiva general del citado fragmento se centre principalmente sobre la doble infinitud de la naturaleza; la problemática de la finitud humana está presente en él.

Al respecto, podría formularse una objeción inicial vinculada con nuestro peculiar planteamiento del problema. A la dificultad recién esbozada, debe tenerse en cuenta la clasificación de los papeles realizada por el propio Pascal antes de su muerte. En ella, el fragmento La.199/Br.72 fue incluido en el capítulo XV titulado *Transición*. En una primera lectura, esto supondría una tergiversación acerca de las intenciones originales que motivaron a su autor en el momento que hizo la clasificación de sus papeles; pues, aquél figura en

<sup>44</sup> Este tema será objeto de un pormenorizado análisis en el capítulo V de la presente tesis doctoral.

<sup>45</sup> Al respecto, se hará un examen crítico sobre la noción de *razón* en Pascal en el capítulo II de este trabajo de investigación.

un lugar muy posterior a los capítulos correspondientes a *la miseria y grandeza humana*.

Sin embargo, esta objeción podría no ser tal, si, por un lado, examinamos las conclusiones de su análisis sobre *la doble desproporción* ante la infinitud del universo. Éstas ponen de manifiesto **la total contingencia de la existencia humana** y es aquí, donde pensamos que confluyen los más variados aspectos antitéticos de la condición humana. Precisamente, éstos forman parte del arduo y extenso itinerario del hombre a Dios. Por el otro, si consideramos atentamente la siguiente tesis pascaliana: “...tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ...”<sup>46</sup> (16) en el conjunto de su compleja y polifacética obra, es posible vislumbrar una unidad de sentido más profunda a partir de la cual todos los fragmentos y pensamientos opuestos se concilian.

Lo que Pascal se plantea como cuestión de fondo es *la inseguridad de toda vida humana en general* cuya consecuencia principal fue la pérdida del centro producida por la revolución científico-filosófica de la modernidad. Ahora bien, **la incertidumbre de la existencia humana** está presente en todos sus escritos filosóficos y religiosos. Al respecto, en el fragmento La.199/Br.72, *la situación del hombre* puede abordarse desde una doble perspectiva:

1) Cuando se la contempla en sus dimensiones cósmicas, la situación del hombre se caracteriza por una radical desproporción, un total desequilibrio, por contrastes y tensiones que provocan en él *un sentimiento de angustia, de desamparo* que lo lleva a experimentar *un cierto sentimiento de desarraigo existencial* y de extravío en el universo infinito.

---

<sup>46</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.257/BrBr. 684 en *OC.* p. 533.



2) Cuando se la considera **en sus dimensiones cotidianas**, la situación del hombre se caracteriza por *su inseguridad*, pero ésta vuelve a manifestarse bajo otra forma; es decir, en el plano de sus relaciones sociales. Pero, en ambas situaciones, la desproporción y la finitud definen al **hombre pascaliano** como **un ser contradictorio y paradójico** que se caracteriza por *su miseria y su grandeza*. En síntesis, el hombre caído de su pedestal – a nivel ontológico y gnoseológico – se define por su miseria, desgarrado entre dos infinitos y limitado en su propio ser; se contrapone, sin embargo, por su grandeza. En efecto, el espíritu humano es apertura a la trascendencia, aspira a lo infinito:

*« Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l' infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. »*<sup>47</sup> (17)

Finalmente, nos interesa destacar que todas estas reflexiones nos proporcionan un hilo conductor para articular dicha temática con *el fragmento La.418/Br.233*, titulado Infinito-Nada, conocido universalmente como **la apuesta de Pascal**<sup>48</sup>. En el curso de este trabajo, se intentará mostrar y, a la vez, fundamentar esta hipótesis de trabajo a partir de una perspectiva existencial y no meramente apologética.

<sup>47</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.199/Br.72 en *OC.* p. 527.

<sup>48</sup> Este tópico específico será objeto de un análisis exhaustivo en el capítulo cuarto de este trabajo de investigación.



### **I.3. Primer aspecto de la Condición Humana : La Miseria del Hombre**

#### **I.3.1. Consideraciones Generales**

Según las consideraciones generales recién expuestas, Pascal desarrolla su filosofía de la condición humana en los primeros diez capítulos de sus *Pensées*<sup>49</sup>, pero también, en otros numerosos fragmentos diseminados en el conjunto de dicha obra. Se caracteriza por poseer dos aspectos fundamentales que son opuestos y, a la vez, complementarios: *la miseria y la grandeza humanas*.

En el apartado precedente, se abordó la cuestión de *la desproporción del hombre* ante la infinitud del universo desde el punto de vista cosmológico. Por el contrario, aquí se hará un análisis crítico sobre este tópico específico, pero en sus dimensiones estrictamente antropológicas y sociológicas. En base a sus observaciones concretas sobre el hombre y la sociedad, Pascal pone en evidencia que *la desproporción* define al hombre como *un ser contradictorio y paradójico* que se caracteriza por su *miseria y su grandeza*.

A continuación, se examinará la problemática de *la miseria humana*. Abarca los capítulos dos, tres, cuatro, cinco, ocho y nueve respectivamente de los *Pensées*, según la clasificación de las copias<sup>50</sup> realizada por la edición crítica de Louis Lafuma. En el contexto de su filosofía, *miseria* es sinónimo de *debilidad, bajeza, pequeñez*. Al respecto, merece particular atención destacar el hecho de que sus reflexiones sobre *la miseria y la grandeza del hombre* prosiguen y

<sup>49</sup> Al respecto, Pascal proyectaba escribir una obra sobre el cristianismo, pero de esa obra sólo se encontraron, después de su muerte, una serie de fragmentos que se editaron en 1670 con el título de *Pensées*.

<sup>50</sup> Sobre esta cuestión, véase el apartado de los Manuscritos y de las Ediciones en la Introducción a este trabajo de investigación.

se profundizan en muchos otros fragmentos intercalados en el conjunto de su principal obra filosófico-religiosa.

Siguiendo un criterio personal, se abordará este primer díptico de la condición humana a partir de tres ejes temáticos fundamentales: 1) *Vanidad del Ser, de las Instituciones y del Mundo*; 2) *Contradicciones humanas y Debilidad de la Razón*; 3) *Divertimiento o “alienación” del hombre pascaliano*. Sobre esta cuestión específica, es importante señalar que, junto a esas tres áreas temáticas, se entroncan una pluralidad de ideas – tales como *costumbre, debilidad, imaginación, tedio, inconstancia, tiranía, fuerza, justicia, injusticia, ley natural, divertimento* – que, a pesar de su índole heterogénea, confieren una coherente y sutil urdimbre conceptual a la argumentación pascaliana sobre ***la problemática existencial de la miseria humana***.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

### I.3.2. *La Vanidad del Ser, del Mundo y de las Instituciones.*

La *vanidad* tiene una extensa historia en la civilización occidental. Como es sabido, su origen se remonta al Antiguo Testamento, particularmente, al *Eclesiastés*, donde Salomón con proverbial sabiduría, expresaba al referirse a la condición humana: *todo es vanidad de vanidades*. Para Pascal, **la vanidad** define el ser mismo del hombre como consecuencia de *su naturaleza caída*<sup>51</sup>. Designa, además, un vacío del corazón que consiste en ocultar, bajo falsas apariencias, ese sentimiento de vacuidad y de alienación inherente a la condición humana. El pensador francés denuncia con vigoroso realismo *esta enfermedad* tan generalizada en el hombre:

« La vanité est si ancrée dans le coeur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs et les philosophes même en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit... »<sup>52</sup> (18)

Al respecto, cabe destacar que el análisis pascaliano sobre este tema específico no se restringe sólo a *la esfera ontológica de la persona*, sino que sus reflexiones sobre la vanidad prosiguen *en el ámbito de las costumbres y en el de las instituciones sociales*. En cuanto a las primeras, desenmascara- como un fino explorador de la psiquis humana - **la vanidad de los hábitos sociales**, ridiculizando todas las ocupaciones y roles de los individuos *en el mundo de las relaciones sociales*. En efecto, satiriza la vanidad de los reyes<sup>53</sup> acompañados de guardias, tambores y oficiales con el propósito de poner al descubierto el carácter absurdo y banal del comportamiento humano en el marco de las costumbres parisinas del siglo XVII. La mayoría de las veces, los hombres obran por interés, conveniencia o temor, concediendo así mayor importancia a las apariencias y falsos roles que asumen frente a sus semejantes, que a su

<sup>51</sup> Al respecto, véase esta temática específica en el apartado I.1. de este capítulo.

<sup>52</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.627/Br.150 en *OC.* ed. cit., p. 587

<sup>53</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.25/Br.308 en *OC.* ed. cit., p. 503.

verdadera esencia. Ésta parece ser la razón por la cual pronuncia una lapidaria sentencia contra la vanidad humana:

«...la plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse...»<sup>54</sup> (19)

Ahora bien, este peculiar aspecto de *la vanidad humana* se articula estrechamente con *la imaginación*. Al respecto, Pascal la incluyó en el capítulo segundo de sus *Pensées* que lleva el mismo epígrafe de este apartado. En el fragmento La.44/Br.150, expone las características específicas de *la imaginación* y analiza sus nefastas consecuencias en el hombre y en la sociedad. Gracias a ella, las fronteras entre lo real y lo ficticio se tornan difusas y se vive en una eterna ilusión:

«Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres. Elle fait croire, douter, nier la raison.... Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante....»<sup>55</sup> (20)

En este texto, se advierte claramente la íntima conexión entre *la imaginación* – como «maestra de error y de falsedad» y *la vanidad*. Aquella ejerce su control sobre la razón. Subvierte la realidad sobre diferentes situaciones humanas y sobre las cosas por la fantasía. Por eso, Pascal cuestiona el poder de la imaginación. Argumenta que los hombres la emplean para ocultar su ignorancia. Al respecto, expresa que *los magistrados, los médicos y los sacerdotes* han conocido bien este misterio y han encubierto su ignorancia con togas rojas, armiños, bonetes cuadrados y sotanas con la finalidad de impresionar y, en consecuencia, engañar al mundo. En este sentido, resulta significativo, lo que el autor dice:

« s'ils avaient la véritable justice, et si les médecins avaient le vraie art de guérir ils n'auraient qu'à faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable

<sup>54</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La 26/Br.330 en OC. ed.cit., p. 503.

<sup>55</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.44/Br.82 en OC.ed. cit., p. 504.

*d'elle-même, mais n'ayant que des sciences imaginaires il faut qu'ils prennent ces vains instruments qui frappent l'imagination à laquelle ils ont affaire et par là en effet ils s'attirent le respect.*<sup>56</sup> (21)

Según Pascal, la incapacidad de ciertos individuos se enmascara bajo formas superfluas y externas con la finalidad de deslumbrar la imaginación de los hombres. De ahí que se privilegie - en la inmensa mayoría de los casos - las apariencias, en lugar de la verdadera naturaleza de las personas y de las cosas.

Por otra parte, no sólo cuestiona *la vanidad de las costumbres*, sino también extiende su análisis al plano de *las instituciones sociales*. Al respecto, efectúa una crítica importante a la noción jurídica y filosófica de *ley natural*, fundando *la política en la costumbre*. Analiza en profundidad *la injusticia de las leyes humanas* en los capítulos sobre *la vanidad, miseria, tedio y razón de los efectos*. Sobre este tema, Pascal se inspira en los *Ensayos* de Montaigne, pero las conclusiones de su análisis sobre la justicia, las leyes y el orden político son completamente diferentes a las del humanista francés. Sin embargo, el tópico sobre *la vanidad de las instituciones sociales* será desarrollado en el segundo apartado de este capítulo, en el cual se examinará el pensamiento político de Pascal. Por un lado, cabe destacar que el autor confiere particular interés a la noción de injusticia de las leyes humanas, como un aspecto fundamental de la vanidad. Por el otro, este par de conceptos constituyen dos notas específicas de *la miseria humana*.

Si las leyes humanas se fundaran en una verdadera justicia serían universales; pero la experiencia humana muestra que ellas se fundan en las costumbres, modificándose así frecuentemente según el lugar y el tiempo. Por esta razón, Pascal afirma que quienes obedecen a las leyes lo hacen porque creen que son justas, pero en realidad obedecen a la justicia que imaginan o suponen:

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p.505.



«...Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume est toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe l'anéantit... Qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi.... Qui voudra examiner le motif le trouvera si faible et si léger que s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant acquis de pompe et de révérence...»<sup>57</sup> (22)

Por otra parte, en este pasaje, se advierte claramente que *la imaginación* desempeña un rol preponderante en la determinación de *la justicia* y de *las leyes*. Por esta razón, sostiene que ella llega a ser también una segunda naturaleza para el hombre:

« l' imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde... »<sup>58</sup>. (23)

Pascal la llama - como ya se ha señalado - *una maestra de error y de falsedad* porque *la imaginación* aleja al hombre de la verdad, desvirtuando así las relaciones reales entre las cosas; hace parecer grande, incluso importante, lo que es insignificante, y viceversa. En particular, *la imaginación* es la que somete a *la razón humana* al relativismo de la costumbre, de las opiniones y de las pasiones. En consecuencia, el pueblo respeta las leyes y la autoridad que las impone porque se halla dominado por las potencias engañosas de *la imaginación y de la costumbre*.

Otro claro exponente de *la vanidad humana*, según Pascal, es la forma en que el hombre valora *el tiempo, el instante presente*. Al respecto, es interesante señalar que el pensador francés evoca la teología del presente tal como la concibieron San Agustín, Saint Cyran y los jansenistas de Port-Royal<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.60/Br.294 en OC. ed. cit., p. 507

<sup>58</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.44/Br.82 en OC. ed. cit., p. 505

<sup>59</sup> El surgimiento del jansenismo se sitúa históricamente entre los años 1637 y 1638 con el ascenso definitivo de la monarquía absoluta de Luis XIII y del Cardenal Richelieu. Ejerció una notable influencia sobre la vida espiritual de la sociedad francesa de mediados del siglo XVII y constituyó una de las primeras corrientes de oposición seria a la monarquía absoluta. Port-Royal fue originariamente una abadía que servía de sede a una orden de religiosas cistercienses fundada en el siglo XIII, en una localidad próxima a Versailles. Luego de haber adoptado una regla de vida rigurosamente ascética, este monasterio se trasladó a París en el siglo XVII. La madre Angélica - directora de la Abadía - organizó allí una



Específicamente, desarrolla esta noción en *el fragmento La.47/Br.172*. En él, reflexiona sobre la actitud del hombre respecto del tiempo y advierte que la mayoría de las personas se preocupan por el pasado o se anticipan al futuro. Sin embargo, sólo existe el tiempo presente. El único que nos pertenece. De este modo, transcurre la vida del hombre en una perpetua ilusión. La razón profunda de ello ha de hallarse en el siguiente hecho:

« *le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper....* »<sup>60</sup> (24)

En suma, podría decirse –como reflexión final – que **la vanidad** impregna todos los ámbitos del ser y del obrar humano. Constituye una enfermedad tan generalizada en el hombre que su presencia pasa desapercibida para la gran mayoría de los mortales. Sin embargo, *ella está arraigada en nuestro ser por el peso de la costumbre y de la imaginación* hasta tal punto que llega a desvirtuar nuestros juicios sobre lo real y lo ficticio. Construye un mundo de apariencias en el que la verdad se halla desterrada.

---

comunidad de vida religiosa tendiente a la regeneración de la Iglesia siguiendo los más austeros preceptos de la moral cristiana, en abierta oposición con la moral de los jesuitas, totalmente impregnada de compromisos mundanos. Esta es la dirección que tomó la vida religiosa de Port-Royal, especialmente cuando esa comunidad tuvo como director espiritual al abate de Saint-Cyran, amigo y partidario de las ideas que había expuesto en aquella época Cornelio Jansen, profesor de teología en la Universidad de Lovaina y luego, obispo de Ypres. En consecuencia, la interpretación jansenista de San Agustín nació casi simultáneamente en Bélgica y en Francia gracias al impulso que Saint Cyran dio a esta doctrina. Su etapa de pleno desarrollo se inicia con la publicación póstuma del *Augustinus* de Cornelio Jansen en 1640. Su tesis fundamental se refiere a la existencia de dos estados de naturaleza en el hombre: el primero alude al estado de pureza previo al pecado original y el segundo al estado de naturaleza corrompida en el que se halla actualmente el ser humano. Finaliza en 1649 cuando Nicolás Cornet – síndico de la Facultad de Teología – presenta a la Sorbonne “cinco proposiciones acerca de la gracia eficaz”, sin nombrar al autor y con la intención de que fuera condenado el Jansenismo.

Los Jansenistas fueron perseguidos por cuestiones religiosas y políticas. Las primeras se basaban en la convicción de que los solitarios de Port-Royal profesaban ideas similares al protestantismo y al calvinismo, en particular, las referidas a la importancia que concedían a *la fe* y a *la gracia* para lograr la salvación, ya que la naturaleza humana está corrompida por la falta original y a sus ideas sobre la escolástica que, según ellos y los partidarios de la Reforma, había degradado a la religión con sus dogmas y sus rígidas reglas; en los cuales se hallaba ausente el auténtico espíritu del cristianismo. En cambio, los jesuitas – adversarios del jansenismo y de la Reforma – sostenían el valor de las obras.

Fueron perseguidos también por cuestiones políticas. Se mostraron reacios al absolutismo político de la monarquía francesa. No aceptaban que la religión se subordinara a los intereses políticos. Por esta razón, Luis XIV estaba decidido a proscribir el movimiento jansenista en Francia, no sólo persiguiéndolo, sino también destruyendo la abadía de Port-Royal en 1713. Su absolutismo monárquico veía en ellos un foco sedicioso por sus tendencias al liberalismo.

<sup>60</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.47/Br.172* en *OC.* ed. cit., p. 506.